RELIGIE ȘI PROGRES. PREMISE ALE STATULUI TOTAL LA C. DAWSON ȘI R. NISBET

MĂDĂLINA MĂNDIȚĂ*

ABSTRACT

RELIGION AND PROGRESS.
PREMISES OF THE TOTAL STATE IN C. DAWSON AND R. NISBET

The French Revolution was an axial event in European history. The radical social changes of modern times, the total reconstructions of society according to a religion of progress, and the consolidation of state powers as institutions with extended sovereignty over society provided an important framework for the understanding of the premises of the total state. In this article, we focus on C. Dawson's conception of religion and progress, as well as R. Nisbet's analysis of the philosophy of J.J. Rousseau, whose principles inspired the French Revolution and contained some of the premises of totalitarianism.

Keywords: religion, progress, French Revolution, totalitarianism, total state.

INTRODUCERE

Dimensiunea religioasă a omului și societății a reprezentat din cele mai vechi timpuri un punct crucial în ceea ce a însemnat nașterea sociologiei ca știință, într-o perioadă modernă marcată de progres științific considerabil, cu revoluții politice și industriale care aveau să schimbe radical istoria umanității. Religia a reprezentat pentru fondatorii sociologiei o cale de înțelegere a amplelor procese sociale marcate de toate aceste schimbări sociale, politice, economice, administrative cu care omul și societatea se confruntau.

Impactul modernității asupra dimensiunii religioase s-a considerat că ar duce la anomie, la dezvrăjirea lumii, la o restrângere a valorilor religioase în comportamentul social, la o negare radicală a ei, printr-o secularizare tot mai accentuată ca urmare a

* Researcher, PhD., Institute of Sociology, Romanian Academy, e-mail address: *mada_mnd@yahoo.com.*

„Revista română de sociologie", serie nouă, anul XXXV, nr. 5–6, p. 247–263, București, 2024
DOI: 10.59277/RJSoc.2024.5-6.01

Creative Commons License
Attribution-NoDerivs CC BY-ND

progreselor științifice. Teoriile secularizării au constituit cadrul prin care au fost analizate relațiile dintre religie și modernitate, religie și politică.

Secularizarea înseamnă trei direcții principale de analiză: declinul credințelor și practicilor religioase în societățile moderne; privatizarea religiei, o contractare a religiei la spațiul privat al omului, considerată o precondiție pentru politica democratică liberală şi diferențierea planurilor seculare (politică, economie, educație) de religie, separarea instituțiilor religioase de celelalte dimensiuni sociale (Jose Casanova, 2006). Această perspectivă a diferențierii funcționale reprezintă trăsătura comună a teoriilor secularizării (Olivier Tschannen, 1991). Fenomenul secularizării a fost și amplu contestat de-a lungul timpului de către specialiști. Cert este că nu există date empirice potrivit cărora fenomenul secularizării ar fi unul uniform, care ar merge ireversibil către eliminarea religiei din spațiul social. Se înregistrează, așadar, o desecularizare sub forma contra-secularizării (Vyacheslav Karpov, 2010), cât și o revenire a religiei în spațiul public (J. Casanova, 1994), de la diferențele dintre spațiul european și cel american până la fundamentalisme religioase violente. Așadar, religia, ca sistem de credințe și valori definitorii pentru om și societate, reprezintă în continuare o provocare pentru explicațiile sociologice care vizează înțelegerea diferitelor probleme sociale, mai ales în relația cu dimensiunea politică. Provocările modernității în ceea ce privește religia continuă să fie înțelese sub forma diferitelor secularizări, a multiplelor modernități (Shmuel N. Eisendstadt, 2000), iar relația cu politica este una deosebit de complexă.

Pentru înțelegerea premiselor statului total apărut în modernitate, este necesară evidențierea schimbărilor petrecute la nivel politic, cultural, social ca urmare a Revoluției Franceze. Fenomenul totalitarismului este unul extrem de complex, fiind considerat chiar o religie politică/secularăă (E. Voegelin [2010], R. Aron [2002]). Deși nu face obiectul acestui studiu, acest fenomen unic poate fi mai bine încadrat prin evidențierea unor fundamente cultural-spirituale care au favorizat apariția statului total, precum cel fascist sau comunist. Pentru scopul acestui articol, considerăm utile contribuțiile lui C. Dawson cu privire la criza spațiului european, cât și analiza lui R. Nisbet referitoare la filosofia lui J.J. Rousseau, ale cărui principii au stat la baza Revoluției Franceze.

RELIGIA PROGRESULUI ÎN CONCEPȚIA LUI C. DAWSON

Ideea de *progres,* o reconceptualizare a *salvării* din planul religiei (C. Schmidt, [1922], 2005), constituie cadrul în care este plasată concepția lui J.J. Rousseau cu privire la relația dintre individ și stat, considerată una dintre dintre cele mai importante surse intelectuale ale totalitarismului (R.A. Nisbet, 1943).

O idee axială a modernității este cea de *progres* (idee specifică și constitutivă civilizației occidentale), sub considerația că „orice încercare de a o critica pare aproape un gest de impietate” (C. Dawson, [1929], 2001, p. 15). Doctrina progresului, ne

spune istoricul, va avea un impact deosebit asupra teoriilor sociologice și realităților politice care vor marca istoria umanității. Doctrina traduce lumea ca devenind din ce în ce mai bună, în orice domeniu, odată cu trecerea timpului, către o stare de perfecțiune ca scop final. Gânditorii secolelor XVIII, XIX considerau realizabilă această stare de perfecțiune, ca o nouă eră a dreptății și iluminării, a perfectibilității omului. Cei mai puternici susținători ai acestei idei au fost gânditorii politici și revoluționarii, care vedeau realizabil acest deziderat într-un viitor apropiat, cu o „credință aproape apocaliptică de transformare completă a societății umane, trecere bruscă de la corupere la perfecțiune, de la întuneric la lumină" (*ibid.*, p. 16). Ideea Progresului a ajuns la mase în momentul în care schimbările social-politice s-au manifestat sub formă revoluționară (Franța), iar în Anglia, sub influența schimbărilor economice generate de Revoluția Industrială, precizează istoricul.

Astfel, în aceste două secole s-au înregistrat cele mai accelerate progrese științifice și tehnologice care au transformat civilizația, prin folosirea științelor în controlul naturii și omului, plasând Europa în poziție de hegemonie. În plan social-politic apar instituții democratice, făcând din Progres „o realitate concretă a istoriei" (*ibid*., p. 18), cu un tip de civilizație științific-industrială neasemuită. Însă, avertizează Dawson, această schimbare este una relativă și nu ca urmare a unui progres evolutiv universal, este a unei societăți aflate într-un stadiu anume de dezvoltare, căci „cei care au acceptat progresul științific și material al sec. XIX au realizat pericolele și instabilitatea acestui nou tip de ordine, pericolele parazitismului social și al degenerării produse de aglomerările umane enorme aduse de industrialism" (*ibid*., pp. 18–19). Important de precizat, consideră autorul, este că prosperitatea materială și dezvoltarea sunt însoțite de scăderea vitalității sociale, de pierderea tradițiilor culturale. Însă în sec. XVIII aceste griji nu existau, toate acumulările vechilor epoci, moștenirea culturală a Europei, ideile și credințele erau considerate impure, eronate, și aveau să fie înlocuite de „cunoașterea fundamentată pe certitudine matematică, derivată din lumina rațiunii pure" (*ibid.*, p. 20).

Noua metodă de gândire și raportare la realitate „a stat la baza ideilor abstracte de Rațiune, Știință, Progres și Civilizație, care au devenit idolii noii epoci", iar „orice credință și orice instituție istorică trebuia să fie judecată prin standardul principiilor raționale absolute" (*ibid*., p. 21). Această concepție și credință totală în Rațiune a marcat și abordările cu privire la social, politic și religie (mai ales creștinism), considerat plin de decepții și cruzime, plasat în calea progresului și fericirii omului. Aceste idei au inspirat Revoluția Franceză în trecerea de la o societate oprimată la democrație, au inspirat reformatorii social-politici ai sec. XIX, căci aveau „toți o credință aproape apocaliptică în posibilitatea – mai degrabă certitudinea – unei transformări complete (totale) a societății umane, o trecere bruscă de la corupere la perfecțiune, de la întuneric la lumină" (*ibid*., p. 22). Deși eșecul Revoluției Franceze a produs o reacție în planul gândirii politice, subliniază Dawson, majoritatea gânditorilor politici și sociali au fost rămas fideli ideilor iluministe cu privire la Progres, civilizație și principii universale valabile pentru întreaga umanitate.

Importanța omului de știință se afla în rezolvarea problemelor privitoare la populație, economie, legislație, însăși dezvoltarea sociologiei ca știință și relația ei cu celalalte științe fiind în slujba Progresului. La A. Comte, „dezvoltarea sociologiei marchează epoca finală a progresului științific și face posibilă unificarea întregii cunoașteri într-o sinteză organică" (*ibid*., p. 23), capabilă să depășească sistemele teologice și metafizice. Acest sistem pozitiv sfârșește prin a deveni o religie, umanitatea fiind subordonată Puterii Spirituale reprezentate de preoții Umanității și Progresului.

Un element deosebit de important evidențiat de autor este că acest fenomen, deși anticreștin, ia forma unei *credințe* ce derivă chiar din tradiția creștină. Când filosofii sec. XVIII au formulat doctrinele raționaliste, încercând să le substituie credinței creștine, le-au abstractizat, deismul fiind o umbră a creștinismului. A fost reținută credința într-un Creator binefăcător și ideea că Providența ordonează lucrurile în cel mai bun mod cu putință. Acestea sunt potrivite „într-o schemă utilitară rațională de filosofie contemporană" (*ibid*., p. 149), legea morală fiind purificată de orice element ascetic și asimilată legii naturale. Progresul însuși este abstractizat din eshatologia creștină și înseamnă de fapt o concepție teleologică creștină asupra vieții. Prin urmare, credința în perfectibilitatea ființei umane și în progresul infinit au luat locul credinței creștine în viața de apoi, scop ultim al vieții umane.

ÎN CĂUTAREA UNITĂȚII CULTURALE PIERDUTE

Istoricul consideră că de unitatea spirituală și morală a culturii depinde viața efectivă, căci Europa înseamnă o comunitate spirituală care s-a format timp de secole prin credințe, idealuri și tradiție religioasă, nedistruse nici măcar de Reformă, căci a rămas creștină, chiar dacă o creștinătate secularizată și divizată. Tocmai din cauza unității pierdute au încercat gânditorii sec. XVIII să creeze o nouă ordine socială și idealuri umanitare. Însă civilizația materială a sec. XIX nu a fost însoțită și de o unitate spirituală, omul și societățile intrând în alte tipuri de control social, ca urmare a dezvoltării tehnologiei.

Secularizarea culturii europene, consideră C. Dawson, a fost însoțită de un tip de apocalipsă socială, care a declanșat mișcări sociale. Faptul că s-a încercat atingerea unui ideal de perfecțiune socială nu ține, potrivit acestuia, de politică, ci de religie. Fondatorii socialismului și anarhiștii sunt asemeni liderilor religioși, fie sfinți sau eretici, căci chiar și sub masca rațională a materialismului istoric se întrevede o flacără apocaliptică. Impulsul religios al acestor mișcări sociale nu este unul constructiv, este absolut și nu concepe compromisuri cu realitatea. De aceea, „atitudinea revoluționară, probabil caracteristica religioasă a Europei moderne, nu este de fapt decât un simptom al divorțului dintre religie și viața socială" (*ibid*., p. 178). Iar când acest spirit de deziluzionare este complet, mișcările sociale se revoltă față de întreaga structură socială. De acceea impulsul religios din spatele mișcării revoluționare se întoarce împotriva vieții sociale în totalitate, cum s-a

întâmplat în Rusia. Este ceea ce regăsim la scriitorii ruși, afirmă C. Dawson, care nu mai doresc schimbare socială, reforme politice, condiții bune, ci doar eliberare, evadare.

Acest moment al „alienării spirituale este prețul pe care îl plătește orice civilizație care și-a pierdut fundamentele religioase și se mulțumește doar cu succes pur material. Abia astfel realizăm cât de intim și profund este legată vitalitatea unei societăți de religia sa. Este impulsul religios care asigură forța coezivă care unifică societatea și cultura. Marile civilizații ale lumii nu produc mari religii ca un produs cultural; într-un foarte mare sens marile religii sunt fundamentele pe care marile civilizații se așează. O societate care și-a pierdut religia devine mai devreme sau mai târziu o societate care și-a pierdut cultura" (*ibid*., p. 180).

Religia aduce concepția ultimă asupra realității, de aceea este o forță dinamică deosebit de puternică pentru viața socială și pentru vitalitatea unei civilizații, consideră Dawson. Secularizarea unei societăți înseamnă devitalizare, decădere, slăbire. Dinamica spirituală a culturii occidentale este reprezentată de tradiția creștină, însă este caracterizată și de o dualitate care nu se regăsește în alte culturi orientale sau islamice. În cultura occidentală avem și o altă componentă a acestei tradiții – cea științifică – mai veche decât creștinismul și pornită din cultura elenă, care a urmat o linie independentă de dezvoltare și a condiționat dezvoltarea europeană, organizarea materială și controlul asupra naturii ca nicio altă civilizație. Dawson subliniază că aceasta este o tradiție care a influențat filosofia, dreptul roman, organizarea social-politică modernă și a adus inteligibilitate în lumea materială. Devenind creștin, Occidentul european a dobândit o unitate culturală, moștenind și tradiția elenă.

Lumea modernă nu și-a pierdut nevoia de religie, însă ea trebuie să se exprime prin canale religioase, și nu să o caute în teorii politice și științifice, o tendință atât în detrimentul religiei, cât și al științei. Credința în Progres și în valoarea experienței umane se bazează pe fundamente religioase și nu poate fi ruptă sau substituită religiei, așa cum s-a încercat în ultimele două secole.

„Religia fără Revelație înseamnă o religie fără istorie și tocmai acest element istoric din creștinism este cel care îi oferă caracterul aparte, îl diferențiază de religiile metafizice neprogresive din orient" (*ibid*., p. 188). Doar în creștinism „elementul istoric dobândește o asemenea importanță încât poate fi identificat cu obiectul transcendental și etern al credinței religioase. Creștinul, și doar el, poate găsi o soluție la paradoxul moștenirii eternității în timp și a absolutului în finit, care nu golește viața umană și lumea materială de semnificația și valoarea religioasă" (*ibid*., p. 189). Dacă religiile orientale ignoră lumea materială, creștinismul înseamnă o spiritualizare progresivă a naturii umane, analoagă cu intelectualizarea progresivă a lumii materiale, cea care a creat știința europeană. Iar viitorul umanității depinde de coordonarea acestor două procese, de armonizarea lor, avertizează istoricul. Dezechilibrul lor, căderea într-o organizare materială în detrimentul unității morale și spirituale are prețul ei, însă coexistența acestora a format caracterul distinctiv al culturii europene. Fără religie, știința devine o unealtă pentru exploatare militară și economică; fără știință, societatea devine fixă, neprogresivă. Această unitate nu

se poate realiza prin unificare politică, care deși ar rezolva probleme practice, ar sacrifica și multe idealuri. Importantă este o unitate spirituală, nu politică, conchide istoricul. De aceea unitatea materială și spirituală nu înseamnă fuzionarea într-o ordine politică sau într-un stat teocratic, căci cultura este o comunitate spirituală care transcende ordinea economică și politică.

STATUL ȘI PROCESUL SECULARIZĂRII

Secularizarea, din perspectiva diferențierii funcționale, aduce statul și religia într-o dialectică sociologică provocatoare, mai ales la început de secol XX, marcat de totalitarism.

Statul reprezintă o „formă a ordinii politice care a apărut în Europa între secolele XIII și sfârșitul secolului XVIII, început de secol XIX ca rezultat al unor condiții specifice ale istoriei europene” (E.W- Böckenförde, 2020, p. 152).

E.W. Böckenförde constată că după perioada Revoluției Franceze are loc o concentrare a autorității, cu suveranitate externă și suveranitate internă supremă, deasupra autorității tradiționale, într-o societate de cetățeni egali în fața legii. Acesta constituie o dimensiune, cealaltă fiind detașarea politicului de ordinea spirituală, religioasă, separarea ordinii politice de religia creștină. Este ceea ce înseamnă secularizare, fără nicio tentă ideologică, deci retragerea unei instituții, în speță statul, de sub controlul și tutela ecleziastică. Ca urmare a războaielor confesionale din secolele XVI–XVII, statalitatea își stabilește neutralitatea în ceea ce privește adevărul religiei, prin încercarea de a găsi o nouă fundamentare a ordinii politice care să nu provină dinspre o religie anume. Astfel, „această distanțare a politicului de contexul religios preexistent și de urmărirea unor obiective religioase au constituit fundamentul pentru concesia treptată spre toleranță civică și pentru recunoașterea de către stat a libertății religioase ca fiind primul dintre drepturile fundamentale ale cetățeanului” (*ibid.*, p. 153).

Ca urmare a *Controversei pentru învestitură*[1], precizează Böckenförde, are loc separarea spiritualului de temporal, adică ordinea imperial-ecleziastică a fost dizolvată, biserica păstrându-și autoritatea spirituală. Împăratul și-a păstrat doar autoritatea asupra puterii temporale, secularizată și abilitată să se ocupe de chestiunile lumești. Aceasta este mai mult decât o „desacralizare a împăratului” (*ibid.*, p. 154), devine o emancipare. Astfel, „controversa pentru învestitură a stabilit politicul ca dimensiune separată, de sine stătătoare. Politica nu mai era capabilă sau în nevoie de justificare spirituală, ca urmare era răspunzătoare doar în fața autorității seculare, sub forma dreptului natural” (*ibid.*, p. 155).

Însă această fază inițială a secularizării „a presupus doar o eliberare de dimensiunea sacrală și sanctificată, de orientare imediată (eshatologică sau întrupare)

[1] Perioada cuprinsă între sec. XI–XII, considerată cel mai lung conflict între puterea ecleziastică și cea seculară.

către lumea de apoi; ea nu a însemnat o eliberare de fundamentele religioase în ansamblul lor" (*ibid*., p. 157). Puterile statale au rămas creștine, religia asigurând fundamentul pentru omogenitatea între conducători și supuși, subliniază autorul.

Evenimentul care a însemnat intrarea în etapa secundă a secularizării este schisma provocată de Reformă. Când schisma a devenit o realitate, provocarea a fost găsirea unei soluții pentru ca diferitele confesiuni să trăiască împreună, într-o ordine politică, deci conflictul nu este doar religios, ci și politic. Pentru confesiunile aflate în conflict, chestiunea era de o adevărată credință, de adevărul Evangheliei, deci un conflict care nu suporta compromisuri. Această realitate nu putea să nu fie și un conflict politic, iar războaiele civile ale secolelor XVI, XVII stau mărturie în acest sens. Acum are loc separarea religiei de politic, liderii putând asigura pacea doar dacă se ridicau deasupra conflictelor confesionale și se emancipau față de ele. La T. Hobbes regăsim soluția pentru relația dintre spiritual și secular, dintre religie și politică, obiectivul statului fiind „să vegheze asupra condițiilor în care viața civică să fie păstrată și să permită cetățenilor să aibă asigurate condițiile de trai" (*ibid*., p. 162), statul fiind condiția minimă pentru pace și securitate.

Revoluția Franceză a adus definitivarea procesului de secularizare, a „statului politic care a apărut ca urmare a războaielor civile și care a fost prefigurat de către Hobbes" (*ibid*., p. 163). Statul este o organizare a puterii politice care apără drepturile naturale și libertățile individului, iar justificarea lui nu se regăsește în comandamente divine, nu se află în serviciul adevărului, ci în relația cu individul liber, autodeterminat, potrivit autorului. Religia devine parte a societății civile.

Secularizarea a adus o emancipare majoră a dimensiunii seculare de cea religioasă, a adus Declarația Drepturilor Omului și Cetățeanului, însă prezintă problema unei noi forme de integrare, căci omul trebuie să ajungă la o nouă comunitate, omogenitate, reiterează autorul. Noua formă de unitate s-a realizat în forma statului-națiune, „unitatea națiunii a urmat unității religioase în stabilirea unei noi omogenități în care oamenii au continuat să trăiască în tradiția eticii creștine" (*ibid*., p. 166).

O altă provocare acută este că „statul liberal, secularizat este susținut de condiții pe care el însuși nu le poate garanta. Acesta este marele pariu pe care l-a făcut de dragul libertății. Pe de o parte, un stat liberal poate supraviețui dacă libertatea pe care o acordă cetățenilor săi este reglementată din interior, din substanța morală a individului și din omogenitatea societății. Pe de altă parte, nu poate garanta aceste forțe regulatorii prin eforturi proprii – adică cu instrumente coercitive legale și autoritare – fără să își abandoneze liberalitatea sa și să recadă, la nivel secularizat, în chiar pretenția totalitară pe care a respins-o în timpul războaielor civile confesionale" (*ibid*., p. 166–7). Acesta constituie paradoxul statului liberal, evidențiat de Böckenförde.

O contribuție fundamentală pentru înțelegerea acestei relații complicate dintre religie și stat este adusă de sociologia lui M. Weber. Weber demonstrează că în spatele comportamentelor umane stau motivații și forțe interne care determină acțiuni sociale, „credință în legitimitatea care garantează acceptarea și stabilitatea

autorității politice" (*ibid*., p. 250). Tipurile de legitimitate ale autorității politice nu sunt doar forme obiective, ci și credința în legitimitate, acele „idei din conștiințele celor cărora li se aplică autoritatea, care aduc în prim-plan dorința voluntară de a se supune și de a accepta, indiferent de realitatea obiectivă a autorității" (id.). Astfel, subliniază autorul, credințele religioase, dogmele teologice reintră în explicația realităților socio-politice, motivând comportamente, indiferent de caracterul lor irațional. Ceea ce înseamnă că, mai ales în prezent, teoriile politice care ignoră aceste fundamente ale ordinii politice sunt neadecvate sau limitate, așa cum a fost subliniat mai sus.

Această unitate culturală afectată în modernitate este analizată și de istoricul C. Dawson. Cele două secole de nihilism au atins apogeul în cele două războaie mondiale, distrugând imaginea idilică a obținerii paradisului terestru prin progresul științei, prin secularizare și ideologii politice care promiteau salvarea.

Însă „un mare război nu este o chestiune care ține de alegerea umană. Din contră. Marchează o convulsie socială – o erupție a unor forțe latente", de aceea „rezultatele marilor războaie ale umanității au fost total diferite de ceea ce au dorit liderii politici responsabili pentru ele" (C. Dawson, [1952], 2009 p. 183). Istoricul este de părere că nu marii dictatori au creat crizele, ci că acestea au fost creația „adusă la putere de un val de distrugere" (idem), rezultatul unor fenomene social-politice determinate de schimbări radicale. Istoricul consideră că revoluțiile materiale și industriale au provocat schimbări sociale radicale, afectând structuri sociale formate în multe secole ca urmare a unor valori spirituale.

Dawson constată că rapiditatea revoluției tehnologice și difuziunea progreselor științei au fost văzute ca Progres absolut, aducând iluminare maselor. Acesteau au fost îmbrățișate de curentul liberal în Europa și America „ca un proces în esență democratic – realizarea practică a principiului egalității și drepturilor pentru omul simplu" (*ibid*., p. 184). Foarte greu s-a realizat faptul că aceste schimbări sociale bruște și radicale au însemnat periclitarea democrației în sine, lucru care nici în prezent nu este foarte asumat, precizează acesta. Societatea de masă apărută, favorabilă democrației prin distrugerea autorității tradiționale și privilegiilor ereditare, aduce o „tendință generală de uniformitate și egalitate, în același timp ostilă libertății, de vreme ce reduce controlul individului asupra propriei vieți și face din el instrumentul forțelor colective de care îi depinde existența" (idem). Istoricul amintește că înșiși părinții tradiției democratice au fost conștienți de importanța personalității omului ca valoare socială ultimă, considerând statul un garant al libertății individului, nu mijloc și instrument pentru o organizație care să-i standardizeze și să-i controleze existența.

Câtă vreme monopolul asupra tehnologiei a existat doar în aceste societăți, pericolul nu a fost atât de mare, pentru că „libertatea, democrația și știința erau aliate" (*ibid*., p. 185). Când mișcarea se răspândește, libertatea și știința nu mai sunt în aceeași tabără și apare epoca maselor. În Germania, reamintește istoricul, are loc un eveniment crucial: aici sunt pentru prima dată aplicate noile tehnologii științifice, controlate de o structură statală militarizată și centralizată. Încă din sec. XVIII,

Prusia a avut cea mai avansată structură de organizare științifică a poporului pentru război. De aceea, „această condiționare în masă a poporului prusac în urmă cu două secole a avut un puternic impact asupra caracterului național și asupra tradiției, asigurând un pattern militar și birocratic eficient, acceptat și de alte popoare din centrul și estul Europei, mai ales de Rusia, ai cărei lideri au preferat metodele germane de administrare imperială" (idem).

În sec. XIX, aceste imperii militare au scăpat de elementele teocratice, iar Primul Război Mondial atestă căderea acestor dinastii, intrând în istorie statul-masă, organizarea de masă a populației. Aici se află, pentru Dawson, originea statului totalitar, care poate fi numit democratic doar pentru că se bazează pe mase, însă fiind total ostil idealurilor de libertate, drepturilor individului așa cum au fost ele înțelese în tradiția democratică occidentală. Caracteristicile acestor state-masă din est aveau să apară și în vest, dezvoltând și ele organizarea de masă. Presa, organizarea muncii, partidele democratice sunt diferite față de cele ale secolului precedent, în acestă nouă epocă a maselor.

Esența problemelor modernității este considerată (și) de Dawson ca fiind „ruptura care a avut loc între dezvoltarea tehnologică a civilizației noastre și viața spirituală" (*ibid*., p. 187). De fapt, orice civilizație este construită pe fundamente religioase, instituțiile sociale au la bază credințe specifice despre realitatea, despre trăirea ei, au o unitate spiritual-culturală. Niciodată, subliniază Dawson, nu a mai existat o civilizație care să fie atât de absorbită de tehnologie, care să neglijeze în asemenea măsură dimensiunea spirituală a vieții. O civilizație axată doar pe dimensiunea materială, externă a vieții, pe tehnologie, progres științific, pe dominarea naturii și a omului, va ajunge inevitabil extrem de instabilă, sfârșind în dezechilibre sociale majore.

Istoricul dă exemplul Germaniei, de cel mai mare succes tehnologic, cu un cult pentru tehnocrație și organizare, care și-a pierdut fundamentele religioase și a devenit instrument al *voinței de putere.* Un stat ca o mașinărie socială, cu progrese științifice și tehnologice remarcabile, intrate sub puterea Partidului, cu organizare de masă și spirit militar remarcabil.

Expansiunea acestui tip de civilizație materială, în trecut cât și în prezent, alături de dezvoltarea tehnologică, au vulnerabilizat aproape până la anihilare dimensiunea spiritual-religioasă. Dacă în trecut unitatea spirituală era bazată pe Biblie, în prezent această unitate este spulberată – secularizarea a anulat orice limbaj spiritual care să răspundă nevoilor ultime ale omului.

Controlul lumii materiale, alături de controlul lumii interioare, a fost favorizat de distrugerea cadrelor spirituale și autorităților tradiționale create și trăite sute de ani. Apogeul acestui tip de control extern și intern asupra omului și societății îl regăsim evidențiat acut de fenomenul totalitarismului.

Dawson avertizează că „dacă nu găsim o cale să restaurăm legătura dintre viața societății și viața spirituală, civilizația noastră va fi distrusă de forțe pe care ea a avut cunoașterea să le creeze, însă nu și înțelepciunea să le controleze" (*ibid*., p. 194).

Pentru acesta, secularizarea a însemnat: impact asupra educației, preluarea ei de către statul modern în spirit utilitarist pronunțat – distrugerea educației tradiționale a uniformizat și favorizat gândirea de masă; o civilizație pentru care educația este motivată doar de interese economice și politice; progresele științifice remarcabile, dar incapabile să ofere o unitate culturală și să creeze valori morale; educația creștină grav afectată, dispariția unei tradiții culturale începute în sec. V și terminate în sec. XIX, care a fundamentat întreaga civilizație și a inspirat cele mai importante progrese, căci educația creștină nu era numai o învățare, ci „o introducere într-o nouă viață, mai mult o inițiere într-un mister" (*ibid*., p. 197), o lecție pentru om în totalitatea sa. O civilizație complet secularizată este inumană în esența ei, ireconciliabilă cu ființa umană; o civilizație tot mai puternică tehnologic, militar, cu putere distructivă pe măsură și o civilizație care a creat totalitarismul și a înrobit societățile în mase, sub iluzia democrației.

REVOLUȚIA FRANCEZĂ

Revoluția Franceză reprezintă un moment axial în istoria Europei, care nu a vizat doar aspectul politic al organizării societății, ci însăși reorganizarea din temelii a întregii societății. Valurile revoluționare au urmat în tot spațiul european, printr-o serie de revoluții naționale. Însă aceste schimbări se petrec „când o civilizație și-a pierdut unitatea spirituală și în care se desfășoară un proces intern de transformare" (C. Dawson, [1972], 2015, p. 130). În Franța, precizează Dawson, această coeziune și unitate spirituală s-au pierdut prin Contra-Reformă, iar o nouă bază pentru unitate s-a dorit a fi gândirea sec. XVIII. Această revoluție nu a fost doar politică (precum Revoluția americană sau cea engleză), ci a fost o *revoluție spirituală*, deoarece s-a dorit „realizarea unei religii a umanității care a fost creația gândirii sec. XVIII" (*ibid*., p. 131), bazată pe idealismul Declarației drepturilor omului și pe eliberarea omului de forțele despotice.

Napoleon a fost unul din instrumentele acestei noi etape în crearea unei ordini sociale bazate pe egalitate, libertate religioasă, educație, abolirea privilegiilor, reamintește istoricul. În Franța este stabilit primul cod rațional de legi, primul sistem național unitar de educație, statul devenind principalul actor al modernizării ordinii social-politice europene. O altă reacție declanșată de Napoleon prin naționalismul său militant a fost să suscite și naționalismul popoarelor. Prăbușirea imperiului lui Napoleon a însemnat și apariția unoi noi mișcări naționale care s-au răspândit în toată Europa, perioada cuprinsă între 1789 și 1848 fiind numită *Epoca revoluției*.

În Anglia, Revoluția de la 1688 a distrus puterea coroanei și influența socială de la curte, transferând controlul real al statului către clasele de latifundiari, deci o republică administrată de marii proprietari de pământ. Administrarea locală era asigurată de judecători de pace, membri ai claselor latifundiare, care controlau Parlamentul, deci „aproape un sistem de guvernare patriarhal, fără poliție sau

birocrație, în care mașinăria unui stat modern centralizat lipsea aproape în întregime" (*ibid.,* p. 134). Acest sistem agrarian a fost compensat cu o dezvoltare mare a mercantilismului, iar prosperitatea națională s-a extins prin comerț și navigație, prin mișcarea colonială care avea să consolideze imperiul la nivel mondial.

Dacă Franța reconstruia societate pe principii abstracte, Anglia reconstruia societatea prin tehnică, prin viață economică ce avea să impacteze viitorul civilizației, arată Dawson. Revoluția Industrială a creat o civilizație a controlului mecanic, într-un context social favorabil susținut de individualism și comerț, asigurând capital pentru dezvoltare tehnologică, prin știința economiei politice a lui Adam Smith.

Secolul XIX a reprezentat o perioadă a schimbărilor economice, politice și sociale ample, a descoperirii și cuceririi lumii, a științei, a capitalismului și comunismului. Dacă 1800 de ani umanitatea a trăit pe baza agriculturii, cu schimbări sociale minime, odată cu Revoluția Industrială rapiditatea schimbărilor este exponențială. Însă prin acumulările materiale și de bogății au apărut și tensiuni sociale între oameni, clase, state. Aceste acumulări au adus o perioadă de confuzii, dezordini sociale, exploatare economică, materialism, revoluție socială, existând și o contrareacție față de aceste pericole sociale. Cum Biserica s-a plasat firesc într-o poziție conservatoare, văzând subminarea fundamentelor morale ale societății și dezorganizarea socială, de cealaltă parte s-au aflat oamenii de știință, tehnocrația susținută de ideologia liberală ostilă autorităților religioase și politice, considerate obstacole în calea progresului. De aceea, precizează istoricul, încă de la Revoluția Franceză până în prezent avem conflicte ideologice. În secolul XIX, revoluțiile politice au început prin a fi liberale, ajungând treptat să se transforme în revoluții sociale, prin ideologia socialistă, ostilă burgheziei și statului constituțional liberal. Socialismul se baza nu doar pe clasa muncitoare, ci și pe cei care au conștientizat implicațiile sociale ale revoluției tehnologice. Caracterul revoluționar al socialismului este dat de Marx, care combină materialismul dialectic cu revoluția comunistă, cu războiul de clasă și tehnicile propagandistice și organizarea de partid.

La sfârșitul acestui secol spiritul european este complet schimbat, marcat de materialism, teorii ale evoluției biologice, rasiale, de superioritate națională, competiție economică, imperialism colonial, militarism. Noile forțe revoluționare au abandonat idealurile sec. XVIII și au recurs la „politica de putere și la folosirea forței, fie că au fost comuniști, anarhiști sau nihiliști" (*ibid.,* p. 143), având drept reprezentant de marcă pe Friedrich Nietzsche, care a anunțat apariția *voinței de putere*, care transcende binele și răul în crearea unei noi superumanități, după 2000 de ani de valori creștine.

Primul Război Mondial a însemnat dispariția elementelor tradiționale care mai supraviețuiseră, fiind urmat de două regimuri totalitare, conștiente „de importanța tehnologiei ca sursă de putere și de posibilitatea aplicării noilor tehnici de control social și psihologic pentru a elimina diferențele ideologice și pentru a crea un stat total al unanimității, uniformității și unității" (*ibid*., p. 144). Deși democrațiile erau triumfale la sfârșitul PRM, acumularea forțelor revoluționare s-a intensificat până la amenințare directă. Italia, Rusia, Germania, depresiunea economică, toate au contribuit la un Al Doilea Război Mondial, într-o confruntare și mai totală.

Diviziunea ideologică foarte mare a acestui spațiu, afirmă Dawson, poate fi sursă de slăbiciune și conflict, însă și avantajează puterile totalitare, care folosesc tehnici de dezintegrare socială. Dar această diviziune poate fi și sursă de putere, atâta timp cât este necesară pentru păstrarea libertății. Supraviețuirea culturii occidentale necesită unitate, dar și libertate, iar marea problemă este împăcarea acestora. Chiar și puterile totalitare nu își bazează puterea doar pe forță, control, ci și pe o ideologie și valori etice specifice. Societățile libere au nevoie de o unitate spirituală mai mare decât cele totalitare, precizează istoricul.

PREMISE ALE STATULUI TOTAL – R. NISBET

J.J. Rouseau a fost filosoful ale cărui principii au fundamentat Revoluția Franceză, declanșând o serie de interpretări care au oscilat între considerarea acestuia drept promotor fie al democrației și libertății individuale, fie al totalitarismului și puterii totale a statului (J.W. Chapman [2019], P.J. Kain [1990], J. Talmon [1961]). Societatea, pentru Rousseau, oferă doar lanțuri, limitări, inegalitate și privare de libertate, în contrast cu starea naturală a omului, caracterizată de egalitate și libertate. Filosoful propune pactul social ca soluție pentru redobândirea egalității și libertății, fundamentat pe voința generală – „fiecare dintre noi îşi pune în comun întreaga persoană şi putere, sub conducerea supremă a voinţei generale şi primim apoi pe fiecare membru ca parte indivizibilă din întreg” (J.J. Rousseau, 2007, pp. 33−34). Astfel, omul devine cetățean, este organizat politic și devine liber. Angajamentul pe care acesta se fundamentează este asumarea faptului că „oricine va refuza să se supună voinţei generale va fi constrâns de întreg corpul social, ceea ce nu înseamnă altceva decât că va fi silit să fie liber. Căci astfel prevede condiţia care, dându-1 pe cetăţean patriei, îl scapă de orice dependenţă personală, condiţie care constituie masca şi mobilul maşinii politice şi totodată, singurul factor care legitimează angajamentele civile. Fără condiţia sus-citată, aceste angajamente ar deveni absurde, tiranice şi ar fi supuse celor mai mari abuzuri” (*ibid*., p. 36). Acest progres de la starea naturală la cea civilă oferă individului libertatea civilă, limitată doar de voința generală. Alături de individ se află statul, singurul care reprezintă voința generală, bazată pe binele comun, fără de care nu ar exista societatea civilă. Unificarea intereselor particulare sub forma voinței generale care este suverană a fost cea care a format societatea bazată pe interesul comun.

Prin acest contract social are loc constituirea corpului politic, a cărui viață este legislația, adică „condițiile asociației civile. Poporul, supus legilor, trebuie să fie autorul lor, pentru că numai asociaţii sunt în drept să stabilească condițiile societăţii” (*ibid*., p. 53). Corpul politic instituit conține două puteri, cea legislativă (aparține poporului și este suverană) și cea executivă. În democrație, aceste două puteri este bine să fie separate, astfel ca interesele și voințele particulare ale poporului să nu se îndepărteze de la voința generală.

În cel mai strict sens, afirmă Rousseau, „se poate spune că n-a existat niciodată şi nici nu va exista adevărata democrație" (*ibid.*, p. 79), aceasta însemnând: să guverneze cei mulți și să fie guvernați cei puțini, cât și dificultățile de adunare pentru rezolvarea afacerilor publice, – „câte condiţii greu de îndeplinit presupune un asemenea guvernământ!". Condițiile ar fi ca statul să fie foarte mic, pentru a permite adunarea poporului, dar și o simplitate și unitate a moravurilor care să faciliteze înțelegerea, egalitate în stări civile și în avere, care ar contribui la egalitatea în drepturi, lux mai puțin sau deloc, pentru a nu corupe atât pe bogat, cât și pe sărac. De aceea, consideră Rousseau, acest tip de guvernământ este cel mai expus războaielor civile, căci tinde să-și schimbe mereu forma, necesită grijă și curaj pentru a fi menținut. De aceea, „numai un popor de zei s-ar guverna în mod democratic – căci oamenilor nu li se potriveşte un guvernământ atât de perfect" (*ibid*., p. 80). Punctul critic al teoriei este voința generală, necesitatea ca ea să fie unanimă, asumată de membrii societății; de aceea este importantă legătura socială în stat, căci odată slăbită, face loc intereselor particulare în defavoarea voinței generale, slăbirii statului. Legătura socială dintre cetățeni înseamnă și că este posibilă voința generală. Însă când „iau naştere grupările şi asociaţiile parţiale în dauna marii asociatii, voinţa fiecăreia dintre ele devine generală faţă de membri şi particulară faţă de stat: în acest caz se poate spune că nu mai sunt atâţi votanţi câţi oameni, ci câte asociaţii. Deosebirile devin mai puţin numeroase şi rezultatul mai puţin general. În sfârşit, când una dintre aceste asociaţii este atât de mare încât le întrece pe toate celelalte, nu mai avem, ca rezultat, o sumă de deosebiri, ci o singură deosebire: în consecinţă, nu mai există voinţă generală, iar părerea care se impune nu-i decât o părere particulară. Prin urmare, pentru ca voinţa generală să fie bine enunţată, trebuie să nu existe societate parţială în stat" (*ibid*., p. 44–45).

Analiza sociologului R. Nisbet cu privire la impactul politicului asupra societății și comunităților poate fi un reper pentru înțelegerea fenomenului totalitar, a surselor acestui fenomen politic aparte. Elemente ale totalitarismului, precizează Nisbet, regăsim la Machiavelli, Hegel, Nietzsche, însă acestea sunt accidentale, nu dau seama de esența acestui fenomen.

Ce distinge totalitarismul modern este „relația radicală dintre stat și societatea tradițională" (R.A. Nisbet, 1943, p. 94), iar J.J. Rousseau este „una din sursele intelectuale ale totalitarismului" (idem). Dacă autorii menționați mai sus lăsau structurile non-politice ale societății intacte, la Rousseau „absorbția tuturor formelor sociale în structura unitară a statului constituie primul element al apariției teoriei totalitare asupra societății" (idem). Nu doar în formele non-parlamentare sau dictatoriale se identifică totalitarismul, ci şi în modalitatea în care statul se raportează la *societate*, subliniază sociologul.

Dacă în perioada medievală între monarh și supuși se aflau o serie de structuri sociale comunitare intermediare, deosebit de puternice, în perioada modernă autoritatea socială acestora este profund afectată, constată Nisbet. Ceea ce înseamnă afirmarea tot mai mare a individualismului, până la apariția colectivismului.

Absorbind total structurile sociale, acest totalitarism preia sau își subjugă puterile pe care, cândva, le aveau grupurile sau asociațiile umane, cele care constituiau componenta non-politică a socialului, amintește sociologul. Diferența dintre societate și stat fiind anihilată, autoritatea, responsabilitățile familiei, bisericii, ale sindicatelor sunt preluate de o singură structură, de stat. Consecințele acestui totalitarism „fie sub formă bolșevică, fie sub forma fascistă este de a impune pluralismului societății tradiționale o centralizare care este specifică statului politic. Totalitarismul implică desființarea legăturilor sociale dintre oameni, cum ar fi din familie, biserică, universitate, și înlocuirea lor prin legătura unică cetățean-cetățean. Este reducerea omului social la omul politic, și implică substituirea de către stat a întregii complexități de relații din care era formată societatea tradițională. Obiectivul manifest al ordinii totalitare este politizarea lumii sociale, atomizarea grupului social, și completa încorporare a personalității în statul garnizoană" (*ibid*., p. 96).

Statul total înlătură diferențele dintre societate și stat; este statul-masă, nediferențiat social, deoarece totul este ocupat de stat. La Rousseau, precizează Nisbet, regăsim sursa filosofiei statului-masă, atomizarea societăților tradiționale și esența statului pur – statul total.

Pentru Rousseau, remarcă Nisbet, există doar două realități, individul și statul, a căror intersectare duce la individualism radical și la autoritarism radical, cu impact major pentru teoria politică. Individualismul, pentru Rousseau, nu înseamnă afirmare absolută a drepturilor individuale în raport cu statul, ci opoziție față de societate, subliniază Nisbet. Societatea, așadar, este ținta urii lui Rousseau, împotriva ei se elaborează planuri educaționale și imperativul eliberării individului pentru obținerea unei libertăți asemănătoare celei din natură, înainte de coruperea lui de către structurile sociale. Față de aceste legături sociale și constrângeri Rousseau vrea eliberarea individului, regăsirea egalității din natură. Idealul este independența individului nu față de stat, ci față de ceilalți membri ai societății, căci statul asigură independența individului față de societate, subliniază sociologul.

Pentru filosof, statul este esența ființei umane, singurul mijloc prin care se poate dezvolta caracterul moral al individului, aici omul capătă rațiune, devine om. Pentru ca această realitate să existe, individul trebuie să se supună în totalitate comunității statale, să își predea toate puterile sale acestor structuri. Această comunitate este una politică, nediferențiată de stat, are toate calitățile uniformizatoare ale statului, afirmă Nisbet, cu control centralizat, „cu o voință generală care nu este sinonimă cu voința tututor, cu dorința tuturor. Ci este voința organismului politic, o entitate care are viață proprie, independentă de cea a membrilor care o compun. Este o realitate supra-umană care are mereu dreptate, în timp ce voința tuturor poate fi înșelătoare, voința generală niciodată nu deviază de la cea mai strictă corectitudine. Voința generală este indivizibilă, inalienabilă și nelimitată. Cere supunere totală de la fiecare individ din comunitate și implică obligația fiecărui cetățean de a da statului tot ceea ce statul consideră necesar" (*ibid*., pp. 100–101).

Aceasta realitate nu este un despotism, subliniază Nisbet, ci este fundamentul libertății individuale, individul este forțat să respecte voința generală, este forțat să fie liber, iar aici se vede relația dintre individualism și autoritarism în gândirea filosofului francez. Individul este liber doar dacă se predă în totalitate statului omnipotent, singurul care îl eliberează de opresiunile societății. În acest stat puterea nelimitată este asociată explicit cu ideea libertății, ceea ce face unică gândirea lui Rousseau, căci ceea ce subjugă gândirea este considerată libertate, subliniază sociologul. „A privi structura de putere a statului ca mijloc prin care individul este doar forțat să fie liber este un proces de gândire care îl plasează pe Rousseau în alt loc decât în cel al tradiției liberale" (*ibid*., p. 102). Ceea ce Rousseau consideră libertate este libertatea pe care statul ți-o determină, deci sincronizarea existenței sociale cu cea a statului, înlocuirea diversității culturale cu egalitatea, printr-o suveranitate pură care să cuprindă toată existența umană, din care este scoasă orice loialitate tradițională, căci voința generală este incompatibilă cu alte tipuri de asocieri umane. Societatea este ținută împreună doar de voința suverană a statului, afirmă sociologul.

În raportarea la religie, tip de loialitate non-politică, Rousseau reiterează importanța tendințelor religioase ale omului, care pot fi recanalizate către o religie a societății civile, identificată cu valorile naționale, altfel ar încălca voința generală. O religie trebuie să formeze cetățeni buni, este responsabilă pentru scopurile civice și politice, trebuie să reflecte unitatea statului.

Creștinismul este în concepția lui Rousseau o religie nefastă pentru stat, căci este preocupată de cealaltă lume, predică supunerea și dependența, fiind favorabilă sistemelor tiranice. Este necesară o religie pur civilă, pe care suveranul să o impună cetățenilor săi pentru cimentarea contractului social, o religie politică preamărită de Rousseau, deci „respect pentru suveran, loialitate doar pentru stat și supunerea față de lege, acestea sunt principalele atribute ale religiei civile propuse de Rousseau" (*ibid*., p. 106).

Ca și religia, și familia trebuie supusă voinței generale, iar formarea cetățenilor nu trebuie lăsată societății sau structurilor tradiționale. Are loc o transformare totală a naturii umane, a individului care devine parte a unui întreg, pentru a schimba constituția umană în esența sa. Astfel, „să ia de la om puterile sale invididuale, native, și să-l echipeze cu altele străine de natura sa, pe care nu le poate înțelege sau folosi fără ajutorul celorlalți. Cu cât mai radical sunt anihilate aceste puteri, cu atât mai mari și puternice sunt cele nou dobândite, mai sigură și perfectă îi este constituția" (*ibid*., p. 107). Familia își pierde rolul educativ, cedat acum statului, căci rolul tatălui ar putea prejudicia autoritatea publică, deci un alt nivel al absorbției totalitare a societății de către stat. Relațiile de familie sunt relații politice, unificate sub tutela statului, care are rolul de a educa copiii, de a forma cetățeni, ștergându-se diversitatea socială și înlocuirea ei cu egalitarismul statal.

Nisbet consideră că această teorie devine mult mai represivă decât absolutismul monarhilor sau decât dreptul divin al monarhilor, căci acestea nu afectau structurile non-politice ale societății. Evenimentele Revoluției Franceze atestă *despotismul libertății împotriva tiraniei*, parafrazându-l pe Roberspierre, care nu înseamnă decât

dictonul lui Rousseau prin care oamenii *sunt forțați să fie liberi*. Napoleon, el însuși un rezultat al Revoluției, „a devenit mesagerul, promotorul, statului totalitar contemporan. A reprezentat aceeași fuziune subtilă între glorificarea individului erou și exaltarea statului total, în numele libertății" (*ibid*., p. 111).

Nisbet afirmă că Rousseau a popularizat rolul statului, ca suveranitate extinsă, făcând ordinea politică mai atractivă decât cea a societății tradiționale. Deși asociat curentului democratic, de fapt filosofia sa este profund colectivistă și semi-autoritară, prin statul omnicompetent, este de părere sociologul. Puterea aparține comunității organizate politic, în care individul intra după ce și-a predat toate drepturile, formându-se statul unificat, absolut. Chiar și A. Tocqueville a avertizat că statul democratic este mult mai predispus decât alte tipuri de organizare politică la centralizare și competențe exhaustive, atâta timp cât nu este constant ținut în frâu de alte structuri de putere socială, distribuită la nivelul mai multor grupuri și asociații din societate. Către anihilarea acestor puteri sociale s-a îndreptat Rousseau și în acest proces al suvernității statale absolute au fost distruse autoritățile tradiționale și structurile lor.

Dacă democrația a fost asociată cu liberalismul, mai ales în America, precizează Nisbet, acesta a fost un accident. Căci democrația este antiteza statului omnicompetent, este o filosofie a libertății față de stat. Suveranitatea de masă nu trebuie să includă viziunea liberală despre stat și societate. Liberalismul înseamnă libertate față de stat, a individului, a grupului. Democrația este în mod fundamental o teorie a puterii politice și nu este legată de orice imunitate a societății față de stat. De aceea Rousseau este filosoful democrației, însă în niciun caz al liberalismului. Sociologul vede continuitate între filosofia lui Rousseau și politica lui Hitler, care a repudiat guvernul reprezentativ pentru că nu respecta interesul poporului german, voința exprimată plebiscitar.

Nisbet identifică alte similitudini ale filosofiei lui Rousseau cu realitățile din Germania și Rusia: în relația dintre societate și stat, în identificarea societății cu statul, în distrugerea grupurilor sociale și reducerea naturii umane prin educație doar la dimensiunea politică, substituirea tuturor formelor de putere socială cu puterea politică. Nisbet remarcă faptul că voința generală este o constantă luptă cu toate dimensiunile naturii umane, cele ce țin de societățile tradiționale.

Ceea ce face deosebită această filosofie, subliniază acesta, este chestiunea libertății, identificarea individului cu statul în contractul social, deci un stat absolutist sub chipul libertății. În identificarea individului cu statul și în eventualitatea unui conflict, individul este forțat să fie liber. Doar în sistemele totalitare filosofia lui Rousseau a devenit manifestă, precizează Nibet, sub forma *voinței poporului*, având doar un singur atribut, cel politic, și a cărui libertate stă doar sub voința generală.

Revoluția Franceză a însemnat o reconstrucție din temelii a ceea ce a însemnat societatea, printr-o nouă concepție referitoare la individ, stat, comunități (religioase, familie, națiune), într-un proces istoric considerat fără precedent în istoria umanității. Acest context cultural, cât și schimbările generate în instituția statului cu puteri tot mai extinse asupra socialului, constituie un cadru important al apariției statului total, al premiselor care au contribuit la apariția ideologiilor totalitare.

BIBLIOGRAFIE

1. Aron, R. [1955], (2002). *The Dawn of Universal Humanity, Selected Essays from a Witness of the Twentieth Century*, Basic Books.
2. Chapman, J.W. (1956). *Rousseau – Totalitarian or Liberal*. Columbia University Press, New York.
3. Böckenförde, E-W. (2020). *Religion, Law, and Democracy, Selected Writings*, eds. Mirjam Künkler, Tine Stein, Vol. II, Oxford University Press, Oxford.
4. Casanova, J. (Spring / Summer, 2006). Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective, *The Hedgehog Review*.
5. Casanova, J. (1994). *Public Religion in Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
6. Dawson, C. [1929], (2001). *Progress & Religion, An Historical Enquiry*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C.
7. Dawson, C. [1952], (2009). *Undestanding Europe*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C.
8. Dawson, C. [1972], (2015). *The Gods of Revolution*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C.
9. Eisendstadt, S.N. (Winter, 2000). Multiple Modernities, *Daedalus*, Vol. 129, No. 1, pp. 1–29.
10. Kain, P.J. (Jul., 1990). Rousseau, the General Will, and Individual Liberty, *History of Philosophy Quarterly*, University of Illinois Press on behalf of North American Philosophical Publications, Vol. 7, No. 3, pp. 315–334.
11. Karpov, V. (Spring 2010). Desecularization: A Conceptual Framework, *Journal of Church and State*, Volume 52, Issue 2, pp. 22–270.
12. Nisbet, R.A. (May 1943). Rousseau and Totalitarianism, *Journal of Politics*, Vol. 5, No. 2.
13. Nisbet, R.A. (1973). *The Social Philosophers, Community and Conflict in Western Thought,* Thomas Y. Crowell Company, New York.
14. Nisbet, R.A. [1966], (2017). *The Sociological Tradition*, Routledge, London and New York.
15. Rousseau, J.J. (2007). *Despre contractul social sau Principiile dreptului politic*, Editura Mondero, București.
16. Talmon, J. [1952], (1961). *The Origins of Totalitarian Democracy.* Mercury Books, London.
17. Tschannen, O. (Dec., 1991). The Secularization Paradigm: A Systematization, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 30, No. 4, pp. 395–415.
18. Voegelin, E. [1938], 2010. *Religiile politice.* Editura Humanitas, București.